

4. Обратим внимание на то, что универсальное в числовом отношении, тяготеющее к единице, в то же самое время предполагает множественность, причем такую, которая способна распространиться до бесконечности. Это очень существенное свойство универсалий должно осмысливаться как конкретное проявление их противоречивости, имеющей предметную основу.

5. Справедлива точка зрения, согласно которой понятийная рационализация культуры возможна не полностью, а лишь частично. Рассудок не в состоянии охватить ее без остатка. Однако «универсалия» в некоторых своих значениях превосходит то, что вкладывают в «понятие», уже потому, что является высшим родом. Но в данном случае мы говорим о философских универсалиях, или универсалиях универсалий. В строгом смысле, такая универсалия может быть только в единственном числе. На деле получается, что разные, на первый взгляд, языки философских школ часто подразумевают одно и то же, когда разговор ведется на собственно философском уровне, — уровне всеобщего.

6. Человеческая культура сама запредельна и трансцендентна в целом ряде отношений, к примеру, для любого индивида, причастного ей. Поэтому универсалия культуры, трансцендентная уже для этой последней, имеет характер бесконечности, мощностю которой больше мощности бесконечности, соответствующей культуре. Несомненно, трансцендентность универсалий проявляется и в том, что нередко имеют в виду философы, когда говорят об идеальном.

7. Трансцендентность универсалии как всеобщей формы, в частности, основывается на способе существования всеобщего. Всеобщее здесь берется не в смысле одного из общих (самого общего), а как предельного общего в бесконечном мире вещей. Предельность же достигается вполне объективным путем, уподобляемым эффекту самоорганизации и системному качеству.

1. См., например, работы, вышедшие совсем недавно: Левин Г. Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005; Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб., 2006.

Т. С. Кузубова
Екатеринбург

«МОЛЧАНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО»: ПОИСК НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ И ЖИЗНИ

По замечанию Ж. П. Сартра, «молчание трансцендентного» сегодня, как и вчера, представляет насущную проблему человеческо-

го существования. Метафизика как учение о сверхчувственных началах сущего, как «установление истины о сущем в целом» (М. Хайдеггер), всегда есть *мета-физика*, трансцендирование, выходжение мысли за пределы опыта, наличного бытия, сущего; всегда и неизбежно есть вопрос о бытии. Комментируя высказанное в «Бытии и времени» положение «бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле», Хайдеггер указывал, что осмысливаемое из сущего, «бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового» (1). Впечатляющий судьбоносный опыт «деструкции», по Хайдеггеру, или «деконструкции», по Ж. Деррида, европейской метафизики, восходящий к кантовскому критицизму, первым осуществил Ф. Ницше. Радикальное устранение трансцендентного, «мета-», предпринятое Ницше в ходе деструкции метафизики, открыло «головокружительную имманентность» (Ж. Делез) мира, в котором человеку предстояло отныне строить свое существование. С конца XIX в. европейская мысль искала путь от разверзшейся в человеческом существовании бездны «безмолвия бытия» (М. Бубер) к новому обретению бытия и смысла, к новым возможностям жизни; путь от субъективной замкнутости, предельного результата новоевропейской метафизики, к соприкосновению с «сущностной инаковостью» (М. Бубер). Ответом на вызов Ницше стали проекты бытия, в которых проблема имманентного и трансцендентного получила нетрадиционное решение, были прорисованы новые версии истолкования сущего в целом, реализованные философской мыслью XX века. Ответом на этот вызов, на обозначенную им бытийную и мыслительную ситуацию явились поиски русской религиозной метафизики начала XX века, феноменологии, экзистенциализма, фундаментальной онтологии Хайдеггера, постмодернизма.

В эпоху между двумя войнами, когда произошло кардинальное «изменение общего чувства жизни», два лозунга, согласно Х.-Г. Гадамеру, вдохновляли философов: «лозунг иррациональности жизни», объединяющий Ф. Ницше, А. Бергсона и В. Дильтея, и «лозунг *существования*, прозвучавший в сочинениях Серена Киркегора» (2). Ясно обозначилось стремление вырваться из плена абстрактных структур разума к имманентной жизни сознания, к целостному, необъективируемому человеческому существованию — пафос, столь явно выраженный у Ницше: от иллюзии трансцендентного, от фикций «чистого разума» к «живой жизни» (Ф. М. Достоевский). По замечанию Х.-Г. Гадамера, Э. Гуссерль сделал возвращение к «жизни» универсальной темой. В своей феноменологии он поставил задачу конституирования всякой бытийной

значимости при сохранении «чисто имманентного рассмотрения» (Э. Гуссерль). И здесь явная близость феноменологии Гуссерля «линии Ницше», линии «имманенции». Само трансцендентное как предметный мир, бытие мыслилось в качестве реальности, имманентной чистому сознанию. Поэтому феноменология Гуссерля неизбежно столкнулась с проблемой интерсубъективности, выхода за пределы трансцендентальной субъективности к «сущностной инаковости» Другого.

М. Хайдеггер, следуя в русле феноменологии, стремился преодолеть ограниченность трансцендентального субъективизма, его «онтологическую беспочвенность» восстановлением вопроса о бытии. Для него исходный пункт — это иначе понятая имманентность как «необосновываемая и невыводимая фактичность существования» (Х.-Г. Гадамер), заранее не определенная ничем трансцендентным — ни Богом, ни миром; именно она стала путем к бытию. В этом ключевом понятии, понятии экзистенции, присутствуют мотивы как Киркегора, так и Ницше; истина бытия открывается человеческому существованию в его абсолютной временности. Ранний Хайдеггер еще остается в рамках трансцендентализма, связывающего его с Гуссерлем и Кантом; и перед ним встает проблема «прорыва границ самости» (М. Бубер). «Секуляризуя» экзистенцию Киркегора, устраняя ее сущностную связь с Богом как трансценденцией, Хайдеггер мыслит в рамках линии «имманенции», имманентной точки зрения. Человеческое существование трансцендирует — но к самому себе, человек по-прежнему остается «бездомным».

Стремясь «преодолеть трансцендентальную постановку вопроса как следствие субъективизма Нового времени» (3) во второй период творчества Хайдеггер вновь сталкивается с мотивом возвращения к жизни. И именно Ницше с его радикальной критикой европейской метафизики, требованием «оставаться верными земле», обращением к философии греков классической эпохи становится своеобразным «мостом» от имманентной трансцендентальной субъективности к бытию как «трансценденции без Бога». П. П. Гайденок справедливо отмечает, что поворот от «Хайдеггера I» к «Хайдеггеру II» был переходом от ориентации на Киркегора к ориентации на Ницше (4). Однако, как в первый период творчества Хайдеггер исключил из фундаментальной онтологии сущностную связь экзистенции с Богом, первостепенную для Киркегора, так и позднего Хайдеггера не мог удовлетворить ницшевский имманентизм, упразднивший бытие как фикцию. Имманентизм, имеющий явную эстетическую подоплеку (философ-художник Ницше —

«соучастник» мира как создающего себя творения искусства), скорее послужил переходной ступенью на пути к новой трансценденции. По меткому замечанию П. Слотердайка, Ницше «пережил смертельный опыт прибытия бытия и шествия ему навстречу» (5). И этот опыт нашел преломление в движении мысли Хайдеггера к бытию. Философия Ницше предстала как предельный результат и завершение метафизики, за которым открывалась возможность «бытийно-исторического мышления», «приготавливающего» наступление «события Бытия в его изначальной истине». В осмыслении существа классической метафизики прохождение через имманентизм Ницше сыграло для Хайдеггера роль своеобразного пути к новому обретению трансценденции.

Если у позднего Хайдеггера центр тяжести переносится с человеческого существования на бытие, с «имманенции» на трансценденцию, то в религиозно-экзистенциальной философии только через имманентную реальность человеческого существования, экзистенцию происходит прорыв к бытию, трансценденции, Богу. Точка зрения «новой трансценденции», линия Киркегора и Достоевского реализуется в чистом виде. Исходным пунктом является имманентное рассмотрение человеческого существования: к нему неприменимы никакие метафизические определения, никакие категории науки. Экзистенция «по ту сторону» всякого обуславливания — как «миром», так и «абсолютом». Сама метафизика принимает совсем иной вид по сравнению с классической традицией. Она, по словам М. Бубера, с невиданной в истории мысли последовательностью завладевает «реальностью живого человека». Иное истолкование получает соотношение имманентного и трансцендентного. Экзистенциальная философия понимает человека как существо себя трансцендирующее, устремленное к тайне и бесконечности. «Но опыт трансцендентного и трансцендирования есть внутренний духовный опыт и в этом смысле его можно назвать имманентным» (6). Н. А. Бердяев подчеркивал, что раскрытие божественного в духовном опыте человека — трансцензус, «прерыв» и прорыв имманентности, процесс трагический. Близкий путь обретения и раскрытия трансцендентного прочерчивал К. Ясперс, который видел здесь и новую возможность метафизики. Экзистенциальное прояснение, выходя за границы научного познания и способа познания традиционной метафизики, обнаруживает собственную границу — трансценденцию. «На почве экзистенциального прояснения следует еще раз вступить в новое измерение, когда делается попытка обратиться к метафизике» (7). Метафизика, которая открывается здесь, — это метафизика свободы, «из

тайны обнаружения себя в сфере существования вырастает глубокое сознание бытия...» (8). Таков ответ религиозно-экзистенциальной философии на вызов Ницше: «смерть Бога», опыт скептицизма и нигилизма трактуются ею как негативное указание на реальность трансцендентного. Этот путь к трансцендентному был впервые пережит и осмыслен Киркегором и Достоевским, с их убеждением вполне совпадает результат религиозно-экзистенциальной философии XX в.: «Человек не может утратить ощущение трансцендентности, не перестав быть человеком» (9).

В противоположность этой позиции философия постмодернизма демонстрирует проект бытия человека в мире, названный Ж. Делезом «радикальным эмпиризмом». Нет сомнения в том, что он вдохновлен Ницше и является попыткой наиболее последовательно реализовать «линию имманенции». Ж. Делез и Ф. Гваттари в книге «Что такое философия» представляют новую версию имманентного и трансцендентного. Имманентность предстает как «актуальнейший пробный камень любой философии». В противоположность религии, всегда утверждающей трансцендентность, вертикальное бытие, для философии план имманенции, осуществляющий срез хаоса, — «абсолютная почва», ее Земля. Делез и Гваттари рассматривают историю философии с позиции верности точке зрения имманентности и обнаруживают, что все философы так или иначе шли на компромисс с трансцендентией, более того, что вокруг всякого вновь прочерчиваемого плана имманенции «фатальным образом» поднимается «туман» — иллюзии трансцендентности, универсалий, вечности, дискурса. Делез и Гваттари ясно осознают дилемму: или восстановление хаоса или восстановление трансценденции. Они рискуют выбрать погружение в хаос; рисуют план имманенции, в котором «имманентность имманентна только себе самой», образуя Всецелость, захватывающую, вбирающую в себя все. Этот план — бессубъектное поле, в котором есть только концепты, как события, возможные миры, и Другие, концептуальные персонажи как выражение этих миров. «Радикальный эмпиризм» открывает путь к обретению новых жизненных возможностей для современного человека. Задача философии — «открыть в нашем нынешнем плане имманенции новый способ существования» (10); эти новые способы существования видятся Делезу и Гваттари как «более близкие к жизни животных и камней». Проблема теперь стоит иначе, чем для Паскаля, Киркегора и Ницше, — мы утратили мир, а это «похуже, чем утратить невесту, сына или божество». Критерий оценки способа существования не зависит ни от какой трансцендентной ценности, он только один — экзис-

тенциальная емкость, интенсификация жизни. «Линия Ницше» радикализована, задача философии — сделать хаос «консистентным», превратить его в мыслительный хаосмос. Попытка обрести вторую невинность, невинность детей и зверей, не удалась Ницше; проблематичным представляется успех «радикального эмпиризма» как жизненной возможности спустя столетие. В отличие от Хайдеггера, у которого метафизика предстает как фундаментальное событие в человеческом бытии, то есть обнаруживает сущностную связь с бытийными корнями человеческого существования и историей, у Делеза и Гваттари трансцендентное, метафизическое — всего лишь иллюзии; убедительного объяснения их «фатального возобновления» нет. Философия, согласно этому проекту, рождается в пространстве между хаосом и бессубъектным полем Мысли; человека, взятого в его «сущностном измерении», здесь нет — по крайней мере, такова видимость. Тем не менее, упорное «витание» трансценденции вокруг плана имманенции не перестает быть проблемой.

1 Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 205.

2 Гадамер Г.-Г. Введение к *Истоку художественного творения* // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 117.

3 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 309.

4 См.: Гайденок П. П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1987. № 10. С. 133.

5 Слотердайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Фридрих Ницше. Рождение трагедии. М., 2001. С. 669.

6 Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 279.

7 Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 388.

8 Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 230.

9 Там же. С. 231.

10 Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб., 1998. С. 98.

В. А. Медведев
Екатеринбург

РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА: ЭВОЛЮЦИЯ ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОМИНАНТЫ

Критерием, позволяющим выделить человека на фоне окружающего мира, является его способность формировать пространство